# Die Lehre von der Freiheit

bei

# Kant und Schopenhauer.

Eine vergleichende Studie.

## Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

eingereicht

bei der

**hochlöblichen philosophischen Fakultät**

der

**Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen**

von

**K. G. Siedel.**

ERLANGEN.
Druck der Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn.
1888.

# Die Lehre von der Freiheit

bei

# Kant und Schopenhauer.

Eine vergleichende Studie.

## Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

eingereicht

bei der

**hochlöblichen philosophischen Fakultät**

der

**Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen**

von

**K. G. Siedel.**

ERLANGEN.
Druck der Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn.
1888.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546420_0151

# Vorbemerkung.

Wenn irgend eine philosophische Doktrin mit einer anderen verglichen werden soll, so muss, ehe man zur Sache selbst übergeht, eine Berechtigung zu solcher Vergleichung nachgewiesen werden. Dies ist in unserem Fall nicht schwer. Die historische Betrachtung der Philosophie des letzten Jahrhunderts hat dieselbe als eine in den meisten Punkten von Kant ausgehende bezeichnet, besonders aber nennt sich Schopenhauer selbst einen direkten Schüler Kants. Er giebt vor, mit Ueberspringung der Philosopheme eines Fichte, Schelling, Hegel wieder unmittelbar an Kant angeknüpft, dessen Lehre recht verstanden und fortgebildet zu haben. Würden sich demnach auch andere Punkte der Kant'schen und Schopenhauer'schen Philosopsie einer Vergleichung unterziehen lassen, so besteht betreffs der Lehre von der Freiheit nicht blos ein Recht, sondern geradezu eine Veranlassung zu solchem Unternehmen: denn keine Lehre Kants hat Schopenhauer so ausführlich besprochen, kritisirt, belobt und angeblich weitergebildet, als diese.

Diese Abhandlung stellt sich nun nicht die Aufgabe, schliesslich zu entscheiden, welche von den beiden zu vergleichenden Lehren die richtige sei; es gilt hier nur, die Unterschiede mit ihren Begründungen so prägnant als möglich nebeneinander zu stellen. Wo die Vergleichung jedoch direkt Kritik erfordert, z. B. bei der Besprechung der Schopenhauer'schen Einwürfe, kann dieselbe nicht vermieden werden.

Da es vor allem notwendig ist, den Zusammenhang einzusehen, welchen die Theorien über Freiheit mit der philosophischen Gesammtanschauung Kants und Schopenhauers haben, so ist zunächst eine gesonderte Darstellung unabweisbar. Hat man den systematischen Aufbau der einzelnen Lehren sich recht klar verdeutlicht, so ist damit für die Vergleichung eigentlich das meiste schon gethan. Sie muss sich dann mit der Kritik der Kant'schen Lehre von Seiten Schopenhauers beschäftigen und im übrigen die Resultate ziehen.

# I.

# Die Lehre von der Freiheit

bei Kant.

Nach einer Einteilung der Darstellung des Freiheitsbegriffes bei Kant braucht man nicht lange zu suchen. Wir stossen in der Kritik der reinen Vernunft, also im Rahmen erkenntnistheoretischer Untersuchung auf die Freiheitslehre und finden daselbst ihre Begründung in der Erfahrungswissenschaft. Dann begegnen wir der Entfaltung des Begriffs in der reinen Moralphilosophie, und endlich wird auch die Anwendung desselben auf die empirischen Verhältnisse berührt. Begründung, Entfaltung und Anwendung des Freiheitsbegriffs werden die drei Teile dieser Untersuchung ausmachen. Eine weitere Begründung dieser Dreiteilung des Stoffes kann natürlich hier nicht gegeben werden, die Richigkeit des Verfahrens muss das folgende selbst ausweisen.

**1. Der Zusammenhang der Lehre von der Freiheit mit der Erkenntnistheorie; Begründung des Freiheitsbegriffs.** Wir werden nicht erwarten dürfen, unter diesem Titel schon die ganze Lehre von der Freiheit abgehandelt zu finden; hier kommt nur ein Teil derselben zur Besprechung, freilich auch der wichtigste und philosophischerseits angefochtenste: die Frage nach der Unbedingtheit der Kausalität.

Stellt man von irgend einem Bedingten einen Regress zu den Bedingungen an, so wird man in der auf diese Weise entstehenden empirischeu Reihe niemals ein Unbedingtes antreffen. Jede empirische Bedingung erweist sich wieder als bedingt, keine als unbedingt, auch ist ein solcher Regress von Ursache zu Ursache nicht in seiner Totalität empirisch gegeben, er geht in indefinitum, ist weder endlich noch unendlich zu nennen.

Die Wirklichkeit kann also Unbedingtheit nirgends aufzeigen, und doch lässt sich das Forschen nach ihr nicht abweisen. Allerdings folgt in der Kausalreihe ein Glied nothwendig auf das andere, aber die Notwendigkeit der Reihe selbst ist damit noch nicht eingesehen, „denn das Bedingte im Dasein überhaupt heisst zufällig und das Unbedingte nothwendig“ [1]).

Wir hätten demnach, wenn wir uns einfach mit den Ergebnissen der Verstandeskategorie der Kausalität zufrieden stellen müssten, eine subaltern notwendige, aber absolut zufällige Reihe von Bedingungen zu konstatieren.

Wir brauchen demnach noch eine höhere Einheit, als sie der Verstand in seinen Begriffen derErfahrung verleiht, erst synthetische Erkenntnis aus Begriffen, oder, wie der Terminus lautet, Erkenntnis aus Principien, kann den systematischen Aufbau vollenden. Dieser Aufgabe sich zu unterziehen, ist das Geschäft der Vernunft, sie thut dies in den Ideen.

Um in der Bedingungsreihe ein Unbedingtes zu erschliessen, bedient sich nun die Vernunft des Mittels, nicht einen Begriff gegebener, wohl aber möglicher Erfahrung vorauszusetzen: den der Totalität der Reihe. Da es sich eben um einen Begriff möglicher Erfahrung handelt, so ist die Synthesis der Reihe nicht etwa als vor

1) K. R. V. 354.

allem Regress gegebene, sondern als eine durch die Möglichkeit der Vollendung des Regress vollzogene zu denken, „in Beziehung auf das Durchgehen der Reihe, nicht unabhängig davon“ [1]).

Vermöge eines Urteils wird dann der Vernunftschluss auf das Unbedingte vollzogen: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben“ [2]). „Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar synthetisch; denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht auf's Unbedingte [3]).

Indem nun die Vernunft in der dritten kosmologischen Idee die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt zu begreifen sucht und deshalb die Totalität der Bedingungsreihe als gegeben voraussetzt, verwickelt sie sich in einen Streit mit sich selbst. Wegen der Polemik Schopenhauers gegen die Antinomen wird bei der Vergleichung nöthig sein, dieses Punktes ausführlicher zu gedenken. Wir sehen deshalb hier davon ab, These und Antithese genau zu besprechen, geben nur kurz das Resultat an: die These fordert Unbedingtes, die Antithese leugnet sein Dasein im Empirischen; der Gegensatz wird durch den transcendentalen Idealismus beseitigt.

Die Gegenstände unserer Erfahrung sind nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen, denen ein transcendentaler Gegenstand entspricht. An diesen, also an die Grenzen unserer Erfahrung werden wir durch die Idee verwiesen. „Da den Gegenständen, weil sie an sich keine

1) W. W. V. I S. 592.
2) K. R. V. S. 347.
3) K. R. V. S. 300.

Dinge sind, ein transcendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muss, der sie als blosse Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, dass wir diesem transcendentalen Gegenstande ausser der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird“[1]).

„Hindert nichts“, denn es ist doch nicht notwendig, dass Erscheinung Ursache von Erscheinung sei. Im mathematischen Verhältnis ist allerdings nur eine Synthesis von Gleichartigem zulässig, für das dynamische gilt diese Einschränkung nicht[2]).

Durch solche Ueberlegungen entsteht der Begriff einer intelligiblen Ursache, dessen Bedeutung wir uns in vier Punkten vergegenwärtigen wollen:

a. Dem transcendentalen Gegenstand wird ein Doppeltes zugeschrieben: eine Eigenschaft, zu erscheinen und ein Vermögen, auf seine Erscheinung einzuwirken. Ersteres allein kann nicht genügen, weil es die erkenntnistheoretischen Bedürfnisse nicht befriedigen würde. Die Behauptung, dass das Ding an sich die Erscheinung kausal hervorbringe, ist nicht zulässig, die hier obwaltenden Gesetze sind uns unbekannt. Kann man also dem transcendentalen Gegenstand nicht Ursächlichkeit zuschreiben, sofern er erscheint, so muss man ihm „ausser der Eigenschaft zu erscheinen“ noch die Fähigkeit zuschreiben, auf seine Erscheinung einzuwirken.

b. Die intelligible Ursächlichkeit darf die empirische Kausalreihe nicht stören, muss aber trotzdem als ein Vermögen angesehen werden, eine Reihe von Ursachen selbst anzufangen. Deshalb ist eine jede Handlung als Produkt

1) K. R. V. S. 439.

2) Vgl. K. R. V. S. 434.

einer intelligiblen sowohl als einer empirischen Ursache anzusehen. Als empirische ist sie Glied einer Reihe, als intelligible jedoch unbedingt nach Seiten der Handlung, bedingt nach Seiten der Wirkung.

c. Das Bedürfnis der Vernunft ging darauf hin, ein systematisches Prinzip zu entdecken. Das gefundene Unbedingte, die intelligible Ursache muss sich demnach als ein Gesetz darstellen, einen intelligiblen Charakter ausweisen. „Denn es muss eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde“[1]). Wir haben demnach eine intelligible und eine empirische Gesetzmässigkeit zu unterscheiden. Bemerkt sei hier noch, dass Kant das Wort Charakter, welches er sonst wohl auch in Bezug auf individuelle[2]) Beschaffenheit anwendet, mit dem Zusatz intelligibel nur als Ausdruck allgemeiner Gesetzmässigkeit, nicht etwa individueller Bestimmung gebraucht. Das intelligible Gesetz nun wird zu exponieren sein.

d. Da nun aber das zu findende Gesetz seine Apriorität nur einem Begriff möglicher Erfahrung verdankt, so wird ihm auch nur eine regulative[3]), nicht eine konstitutive Geltung, wie sie den Kategorien eignete, zuzuschreiben sein. Damit ist aber auch andererseits ausgesprochen, dass jenes Gesetz nicht dadurch aufgehoben werden kann, dass die thatsächlichen empirischen Verhältnisse ihm nicht immer entsprechen. Die Tragweite dieses letzten Punktes wird im weiteren besonders wichtig sein.

Die erkenntnistheoretische Untersuchung schliesst also

1) K. R. V. S. 440.

2) Vgl. A. 2. Teil.

3) Vgl. K. R. V. S. 420.

mit einer unabweisbaren Aufgabe, ein Gesetz für die unbedingte Kausalität zu suchen.

**2. Entfaltung des Begriffs der Freiheit im Sittengesetz.** Wir würden augenblicklich den Rahmen transcendentaler Untersuchung verlassen, wenn wir uns jetzt die weitergehende Aufgabe stellten, zu beantworten, wie eine intelligible Ursache, eine causa noumenon überhaupt möglich sei[1]). Dazu wäre erforderlich, dass wir eine ausgebreitete Kenntnis der noumenalen Welt besässen, die uns jedoch nicht gegeben ist. Wir sind aber auch gar nicht benötigt, so weit in unseren Forderungen zu gehen: wir haben es auf diesem Gebiete, und das ist wohl zu beachten, nur mit Entfaltung, nicht mit Begründung von Begriffen zu thun, so verlangte es wenigstens die erkenntnistheoretische Aufgabe.

Es ist nun ein unableugbares Faktum, dass die Vernunft sich nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch in ihren Urtheilen verhält; sie erklärt nicht nur, sondern sie bestimmt und verurteilt, weil sie nicht nur ein Müssen, sondern auch ein Sollen kennt.

Wenn nun etwas nicht geschehen sollte, so setzt dies voraus, dass es auch unterlassen werden konnte, deutet demnach auf Freiheit hin. Es wird nun darauf ankommen, das Gesetz des Sollens aufzufinden.

Dem Sollen muss nun das Wollen entsprechen, das Sollen enthält also das Gesetz für das Wollen.

Das Wollen als empirisch-psychologischer Vorgang ist dem Naturgesetz nicht entnommen. Nur durch zureichende Bestimmungsgründe ist eine Willensaffection möglich, und wenn jene eintreten, so wird diese nötig. Es ist nichts als Täuschung, wenn man die Bestimmungsgründe etwa teilen

1) Vgl. G. M. S. 89.

wollte in äussere und innere, und dann von einer freien Wirkung reden, wenn der Bestimmungsgrund durch Erkenntnis vermittelt wurde. Dieser komparative[1]) Begriff der Freiheit ist absolut unbrauchbar, denn er bedeutet uns nur, dass hier die Ursache sichtbarer wirke als dort, aus dem Bann der Naturursachen vermag er uns nicht zu erlösen. Das Wollen, anthropologisch[2]) betrachtet, giebt demnach kein Datum für Freiheit, hier entspricht es nur einem Müssen, keinem Sollen.

Im Wollen liegt aber Kausalität für die Handlung. Unbedingte Kausalität zu suchen, war die Aufgabe. Die phänomenale Welt konnte sie nicht geben, von der noumenalen musste man sie deshalb fordern. Uebertragen wir dies auf den Menschen: Solange wir den Menschen als homo phaenomenon ansehen, werden wir keine Freiheitsgesetze entdecken, wir dürfen ihn aber als homo noumenon in Betracht ziehen; dann ist zu hoffen, dass wir ein regulatives Prinzip für unser Handeln finden.

Von Alters her hat eine Trennung von Psychologie und Ethik stattgefunden, nie ist sie aber so scharf vollzogen, als bei Kant. Die Ethik ist bei ihm eigentlich die Wissenschaft vom noumenalen Menschen, so weit man hier von Wissenschaft im strengsten Sinne reden darf. Denn dass es kein Wissen vom Sittlichen gebe, wie eines ven dem empirischen Grundsätzen, das ist Kant feststehend, deshalb unterscheidet er auch stets zwischen objectiver und objektiv-praktischer Realität. Mit dem Wissen schwindet ihm aber keineswegs die Gewissheit.

Dass das Soll der besondere Gegenstand der Ethik sei, ist nun wohl auch von den meisten Philosophen anerkannt worden, sehr verschiedenartig und unrichtig ist

1) Vgl. K. P. V. S. 115; 121

2) Vgl. K. R. V. S. 447.

hingegen in den häufigsten Fällen die Begründung, welche man dafür angeführt hat. Kant eröffnete einen Vernichtungskrieg gegen alle materialen ethischen Principien, gegen den Eudaemonismus in allen seinen Denominationen, weil dann die Ethik entschieden ihren Zweck verfehlen und an Würde verlieren müsste.

„In den Naturanlagen eines organisierten, d.i. zweckmässig zum Leben eingerichteten Wesen nehmen wir es als Grundsatz an, dass kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Wort seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann.“ „Dann würde die Natur verhütet haben, dass Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschlüge und die Vermessenheit hätte mit ihren schwachen Einsichten ihn selbst den Entwurf der Glückseligkeit und die Mittel, dazu zu gelangen, auszudenken.“

Abgesehen von der bedenklichen Zweckmässigkeit eine auf materiale Principien gegründeten Ethik, giebt jene nur immer ein hypothetisches, niemals ein kategorisches Sollen, auch das Kennzeichen der Allgemeinheit, welches die Apriorität verlangt, würde fehlen.

Was entsteht aber nach Ausscheidung aller empiri-

1) G. M. S. S. 12.

schen Principien? „Wenn man den Willen aller Antriebe beraubt, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen können, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche dem Willen zum Princip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, mein Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“

Es bleibt also eigentlich nur die Form eines Gesetzes übrig. Das einzige, welches nicht auf ein materielles Princip gegründet sein kann. Dies reine Gesetz aber ist das begrifflich entfaltete Faktum der reinen praktischen Vernunft oder des reinen Willens. „Nun ist das, was dem Willen zum objectiven Grund seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch blose Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftigen Wesen gleich gelten. Die vernünftige Natur aber existiert als Zweck an sich selbst, erscheint demnach als ein Reich der Zwecke. Folglich kann man das Gesetz auch so formulieren: handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen stets als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.

Da aber das gefundene Gesetz ein unbedingter, kategorischer Imperativ ist, und kein hypothetischer, die durch irgend welche Beziehung bedingt wäre, so darf man zur letzten Folgerung fortschreiten: Zur Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens: der Wille ist autonom.

Hierdurch ist die Exposition des Gesetzes der unbedingten Kausalität vollendet und erwiesen als das Gesetz der Freiheit.

Freilich, durch Deduktion ist dies Gesetz nicht entstanden, „etwas anderes aber und ganz widersinniges tritt

1) G. M. S. S. 20.

an die Stelle der vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Princips, nämlich dass es umgekehrt selbst zum Princip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die spekulative Vernunft aber (um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Kausalität nach zu finden, damit sie sich nicht selbst widerspreche) wenigstens als möglich annehmen musste, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keine rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht blos die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweist, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit, und also die Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, sowie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Kausalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was spekulative Philosophie unbestimmt lassen musste, nämlich das Gesetz für eine Kausalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objektive Realität“ [1]).

Vergegenwärtigen wir uns nochmals kurz den Inhalt dieses Abschnittes: Aufgabe war, ein Gesetz für die unbedingte Kausalität zu suchen; der reine Wille entfaltete sich als ein solches. Letzteres gab die Allgemeinheit, ersteres die Notwendigkeit zur Apriorität, freilich eine Notwendigkeit, die nicht auf Gegebenem, sondern Gefordertem beruht, und deshalb dem Gesetz die Geltung eines Regulativs für die Handlungen einräumt.

Wenn die erkenntnistheoretische Aufgabe fehlte, würde allerdings die Freiheit durch Zirkelschluss aus dem Sittengesetz gefolgert, das letztere als eine petitio principii an-

1) K. P. V. S. 57.

zusehen sein. So aber wurden wir schon durch die Erfahrung in die noumenale Welt gewiesen und hatten ein Recht, aus dem Begriff des noumenalen, reinen Willen ein Gesetz zu entfalten. Die Freiheit hat dadurch nun einen positiven Begriff bekommen.

Da das gefundene Sittengesetz aber natürlich auch ein synthetisches sein muss, so bleibt uns die Frage nach seiner Anwendbarkeit noch übrig.

**3. Die Anwendbarkeit des Gestzes der Freiheit.** Dasjenige Vermögen, welches psychologisch betrachtet den Willen bestimmt, nennt man eine Triebfeder oder, um mit Schopenhauer zu reden, ein Motiv. Es gilt nun nachzuweisen, dass das Sittengesetz motivierende Kraft besitzt.

„Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durch's sittliche Gesetz ist: dass er als freier Wille, mithin nicht blos ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetz zuwider sein könnten, blos durch's Gesetz bestimmt werde. Soweit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ“ [1]). Da nun aber alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb auf Gefühl gegründet ist, so ist die gegensätzliche Stellung des Gesetzes zur Neigung eine negative Wirkung auf's Gefühl. Eine negative Wirkung auf Gefühl ist nun selbst Gefühl. Wir können also ein moralisches Gefühl konstatieren, welches jedem Vernunftwesen innewohnt, nicht anthropologischen Ursprungs ist, und dem praktischen Gesetz psychologische Einwirkung als Triebfeder oder Motiv verstattet.

---

1) K. P. V. S. 87.

Dies moralische Gefühl ist für's erste allerdings ein negatives, alle anderen Triebfedern zu Boden schlagendes, demütigendes. „Weil aber das Gesetz objektiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demütigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes stattfindet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d. i. Demütigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst auf der intellektuellen, mit einem Wort: Achtung für's Gesetz, denn jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst.“ [1])

Indem aber das moralische, noumenale Gesetz Einfluss erlangt auf das menschliche Handeln, erhält dieses für seine Beurteilung einen ganz anderen Maasstab, als den phaenomenalen Nutzen oder sonst andere sinnliche Gesichtspunkte: das Noumenale reguliert das Phaenomenale. Der Wert der Handlung, sittlich betrachtet, liegt demnach auch nicht in ihrem Erfolg, sondern in der Maxime, aus der sie entstanden. Wenn diese rein ist, d. h. mit dem Gesetz übereinstimmt, dann sind die daraus abfolgenden Handlungen gute, dem Pflichtgefühl entwachsene.

Aber freilich — wenn man die thatsächlichen Handlungen in's Auge fasst, so wird man wohl bei keiner behaupten können, sie sei aus reiner Pflicht geschehen, ihre Maxime, die sie bedingte, absolut gut zu nennen. Es ist eine Abirrung des Menschengeschlechts vom moralischen Gesetz unableugbar, welche, soweit möglich, erklärt werden muss.

Ein zweifaches ist dabei festzuhalten: erstlich ist es unmöglich, dass das moralische Gesetz jemals ganz un-

---

1) V. P. V. S. 95.

wirksam werde. Darüber belehrt uns das Gewissen: dies begleitet alle Gedanken und Handlungen, macht überall den Anspruch, oberster Bestimmungsgrund zu sein, und war es dieser nicht, so mahnt und straft es unablässig.

Andrerseits aber kann nicht allein dadurch, dass wir Sinnlichkeit angezogen haben, die Abirrung erfolgt sein, denn dann würde eben die Natur, nicht wir selbst die Schuld zu tragen haben: dies ist nicht den Verhältnissen entsprechend.

Ist es aber an dem, so kann der Fehler nur in einem falschen Verhältnis der beiden wirkenden Kräfte liegen. Das Böse besteht darin, dass die Triebfedern der Selbstliebe die Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes geworden sind. Dadurch werden die Maximen unrein oder böse, und mit ihnen die Handlungen, die aus ihnen abfolgen, gesetzwidrig.

In diesem gesetzwidrigen Zustand findet sich ein jeder Mensch, wir können überall einen Hang zum Bösen, eine angeborene böse Natur aufzeigen. Doch angeboren ist nicht so zu verstehen, als mit der Erscheinung entstanden, sondern vor aller Erscheinung gegeben. Denn fragen wir nach dem Grund der Verkehrung (perversitas) der Maximen, so weist uns diese Frage über das Phaenomenale in das Intelligible hinaus, auf eine intelligible That[1]) nicht blos des Individuums, sondern der ganzen Menschheit.[2]) Bis hierher können wir mit unserer Erklärung kommen, der eigentliche Grund aber der perversitas der Maximen selbst ist unerfindlich. Wir müssten dann nach den Maximen der Maximen fragen können.

Das Böse wäre nun nicht möglich geworden, wenn das Gute nicht vorher da war, und dieses würde unrett-

1) Vgl. R. G. V. S. 43 A.

2) Vgl. a. a. O. S. 27.

bar verloren sein, wäre nicht eine moralische Anlage[1]) geblieben. Diese regt sich in dem Befehl: „Ihr sollt wieder bessere Menschen werden"; was wir aber sollen, das müssen wir auch können. Dazu ist eine Reform der Maximen notwendig. Geschieht diese allmählich, so können wohl legale Handlungen erzielt werden, zur moralischen Besserung ist jedoch eine Herzensänderung erforderlich: eine Revolution[2]) aller Maximen in ihrem obersten Grundsatz. Es gilt eine Reinigung aller Maximen nach dem moralischen Gesetz, jener perversitas zum Bösen entgegengesetzt. In der Sinnsart freilich, d. h. im Leben des empirischen Menschen, welches der Denkungsart Hindernisse entgegenstellt, wird diese Reform als eine allmähliche erscheinen: „nur im kontinuierlichen Wirken und Werden wird ein guter Mensch".[3])

Fassen wir das in diesem Abschnitt gesagte kurz zusammen, so erhalten wir folgendes:

Der empirische Mensch ist in seinen Handlungen völlig determiniert, einmal durch den Naturzusammenhang, der nicht unterbrochen werden kann, und dann durch die Maximen, welche ihm als homo noumenon eignen. Diese sind aber Maximen der Freiheit; deshalb helfen sie dazu, einen Charakter zu erwerben. Würde man die Maximen kennen, so wäre man im Stande, die Handlungen vorher zu sagen aus den Umständen, wie der Astronom das Auftauchen eines Sternes. Die Aufnahme des moralischen Gesetzes in die Maximen ist jedem möglich, weil geboten, nach der Beschaffenheit der Maximen in dieser Hinsicht richtet sich ihre sittliche Wertung. Durch die Maximen, welche das sittliche Bewusstsein ausmachen, ist endlich

1) Vgl. R. G. V. S. 50.

2) Vgl. a. a. O. S. 53.

3) a. a. O. S. 54.

eine moralische Vorherbestimmung im Handeln vorhanden. Man kann nur gut zu handeln sich bestreben. Auch ist die Möglichkeit einer Erziehung zum sittlichen Leben Consequenz des moralischen Princips.

Da die Folgerungen, welche Kant aus der Freiheitslehre für die Moraltheologie etc. gezogen, nicht in den Rahmen unserer Besprechung gehören, so schliessen wir hier die Darstellung der Freiheitstheorie bei Kant.

## II.

# Die Lehre von der Freiheit

### bei Schopenhauer.

Es erscheint gewiss als das Nächstliegende, die Darstellung der Lehre von der Freiheit bei Schopenhauer nach dessen eigner Monographie: „Ueber die Freiheit des menschlichen Willens“ zu geben. Dieser Weg würde der gewiesene sein, wenn es unsere Aufgabe wäre, nur Schopenhauer's Lehre von der Freiheit zu besprechen. Hier handelt es sich aber um die Grundlage zu einer Vergleichung. Da gilt es, besonders den Zusammenhang des zu behandelnden Problems mit dem ganzen System Schopenhauers aufzuweisen. Dies ist jedoch an der Hand jener Monographie nicht ohne längere störende Erklärungen möglich, auch findet sich daselbst das Lehrstück über die Erlösung überhaupt nicht verzeichnet. Aus diesen Gründen sehen wir davon ab, den sonst üblichen Gang hier einzuschlagen. Infolgedessen sind wir aber nicht in die Notwendigkeit versetzt, eigne Bahnen zu wählen, die den Autor vielleicht nicht ganz zu Wort kommen liessen, wir können vielmehr einfach dem Aufbau des Hauptwerkes Schopenhauers: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ folgen, welches als „ethische“ Schrift, in allen seinen Teilen das Problem der Freiheit zu Tage treten lässt.

**1. Erkenntnistheoretisches.** „Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgesprochen werden darf, so ist es diese: die Welt ist meine Vorstellung.“[1]) Dadurch wird ein Unterschied zwischen Objekt und Subjekt gesetzt. Das Verhältnis, in welchem beide zu einander stehen, ist aber keines der Ursächlichkeit, das Subjekt bringt das Objekt nicht hervor;[2]) nur eine Scheidung des Erkennenden vom Erkannten wird vollzogen: das Subjekt erkennt, das Objekt wird erkannt; nur in diesem Sinn gilt: die Welt ist meine Vorstellung.

Das erkennende Bewusstsein des Subjekts zerfällt nun in eine äussere und eine innere Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft genannt.[3])

Der Verstand ermöglicht zunächst die Anschauung, ohne ihn würde sich das Objekt nur als eine dumpfe Empfindung bemerkbar machen. Des Verstandes einfachste, stets vorhandene Aeusserung, seine einzige Funktion ist die, mit einem Schlag die nichtssagende Empfindung in Anschauung zu verwandeln.[4])

Diese anschauliche Erkenntnis liefert dann der Vernunft das Material zur begrifflichen Umgestaltung, an ihr hat diese den Stoff zu ihren endlosen Kombinationen mittelst Urteilen und Schlüssen, welche das Gewebe unserer Gedankenwelt ausmachen und Erfahrung ermöglichen.

Die Vernunft hat demnach keinen selbständigen Inhalt, diesen muss sie erst bei ihrem Denken schlechterdings von aussen nehmen, aus den anschaulichen Vorstellungen, die der Verstand geschaffen. Sie selbst hat

---

1) W. W. V. I S 3.
2) Vgl. a. a. O. S. 16.
3) Vgl. 4 f. W. S. 27.
4) Vgl. W. W. V. I S. 14.

nichts als Formen, sie ist weiblich, sie empfängt blos, erzeugt nicht.[1])

Es giebt demnach in der Erkenntnistheorie nur ein Vermögen der Anschauung und der Begriffe, keines der Principien.

Verstand und Vernunft erkennen nun das Objekt unter den aprioristischen Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität. Dadurch findet es sich, „dass alle unsere Vorstellungen in einer gesetzmässigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes Objekt für uns werden kann.“[2])

Diese Verbindung ist es nun, welche der Satz vom zureichenden Grunde ausdrückt. Bezeichnen wir daher die Welt als Vorstellung, so betrachten wir sie als dem Satz vom Grunde unterworfene, d. h. als eine solche, in welcher alles, was geschieht, einen zureichenden Grund haben muss.

Hiermit erwächst dem Erkenntnisvermögen die Aufgabe, jede Wirkung als eine aus zureichendem Grund hervorgegangene darzustellen. Bei diesem Geschäft ist die Vernunft aber keineswegs benötigt, die Gründe in successiver Reihe aufzuzeichnen und am Ende derselben ein unerfindliches Unbedingtes zu postulieren.[3]) Es kann sich bei einer Wirkung nur um ihre nächste Ursache handeln, ist diese als zureichend erfunden, so ist damit die Forderung des Satzes vom Grunde völlig erloschen. Dass es nebenbei noch eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen giebt, kümmert die Betrachtung nach dem Satz vom Grunde nicht: diese hebt bei jedem Glied der

1) Vgl. 4 f. W. S. 116.

2) a. a. O. S. 27.

3) Vgl. W. W. V. I S. 573 f.

Reihe von neuem an, um bei jedem völlig befriedigt zu werden.

Alles nun, was aus zureichendem Grund geschieht, heisst notwendig, Freiheit würde demnach Abwesenheit des Notwendigen, also des zureichenden Grundes bedeuten. Da aber unsere Erkenntnis an den Satz vom Grund gebunden, also etwas von ihm befreites nicht denken kann, so liefert sie keinen Begriff für Freiheit.

2. **Metaphysisches.** Das Subjekt verhält sich aber nicht nur erkennend, sondern auch wollend. „Die Identität zwar des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar notwendig) das Wort „Ich" beide einschliesst und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich";[1]) sie ist aber jedenfalls eine Thatsache, welche uns eine ganz neue Betrachtungsweise eröffnet.

Den Schlüssel zu dieser giebt das Individuum.[2]) Dieses betrachtet zunächst seinen Leib mit allen seinen Affektionen etc. als ein Objekt unter Objekten, gleich bekannt und unbekannt wie jene. Aber ausserdem ist der Leib dem Individuum noch etwas ganz unmittelbar, auf ganz andere Weise als alle anderen Objekte bekanntes: als Wille.

Willensakt und Leibesaktion stehen nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung zu einander, sondern sind eines und dasselbe; die Aktion des Leibes ist nichts anders, als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens, so dass man den Leib überhaupt die Objektität des Willens nennen kann.[3])

---

1) 4 f. W. S. 143.

2) Vgl. W. W. V. I S. 118 f.

3) Vgl. a. a. O. I S. 119 f.

Dies so bezeichnete Verhältnis des Willens zum Leib kann nun seiner Natur nach niemals bewiesen, d. h. als mittelbare Erkenntnis aus einer unmittelbaren abgeleitet werden, weil sie die unmittelbarste ist. Als solche kann sie als die philosophische Wahrheit κατ ἐξοχην gelten.[1])

Diese zwiefache Erkenntnis unseres Leibes werden wir nun weiterhin „als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigner Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen in unserm Bewusstsein gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurteilen und daher annehmen, dass, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjekts bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem inneren Wesen nach, dasselbe sein muss, was wir an uns Wille nennen".[2])

Diese Anwendung der Reflexion führt uns über die Erscheinung hinaus zum Ding an sich. „Dieses Ding an sich . . . aber musste, wenn es dennoch objektiv gedacht werden sollte, Namen und Begriff von einem Objebt borgen, von etwas irgendwie objektiv gegebenen, folglich von einer seiner Erscheinungen: aber diese durfte, um als Verständigungspunkt zu dienen, keine andere sein, als unter allen seinen Erscheinungen die allervollkommenste, d. h. die deutlichste, am meisten entfaltete, von der Erkenntnis unmittelbar beleuchtet: diese ist aber des Menschen Wille."[3])

Es giebt demnach eine doppelte Erkenntnis, eine intuitive, unmittelbare und eine mittelbare, wonach die Welt für uns sowohl Wille als Vorstellung ist.

---

1) Vgl. W. W. V. I S. 122.

2) a. a. O. S. 125.

3) a. a. O. S. 131.

Der Wille ist nun nicht in seine Erscheinungen auseinandergezogen, er stellt sich in jeder ganz und ungeteilt vor. Aber ehe er zur Objektivation in der Erscheinung gelangt, geht seine unmittelbare Objektivation in der Idee voraus, welche sich in verschiedenen Stufen vollzieht.

„Unter Idee wird jede bestimmte und feste Stufe der Objektivation des Willens, sofern er Ding an sich und der Vielheit fremd ist, verstanden, welche Stufen zu den einzelnen Dingen sich verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Musterbilder,“[1]) nicht selbst in Raum und Zeit das Medium der Individuen eintretend, sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden. Idee und intelligibler Charakter sind Synonyma.

Als die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur[2]) dar, wie Schwere, Undurchdringlichkeit etc. Auch sie sind, da in ihnen die Kraft sich offenbart, unmittelbare Erscheinungen des Willens. „Wenn nun von den Erscheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere unter einander in Konflikt geraten, so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höheren Idee hervor.“[3]) Die aus solchem Sieg über mehrere niedere Ideen oder Objektivationen des Willens hervorgehende vollkommenere gewinnt eben dadurch, dass sie von jeder überwältigten ein höher potenziertes Analogon in sich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter: der Wille objektiviert sich auf eine neue, deutlichere Art: es entsteht ursprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Assimilation an den vorhandenen Keim, organischer Saft, Pflanze, Tier, Mensch.[4])

1) W. W. V. I S. 154.

2) Vgl. a. a. O. S. 154.

3) a. a. O. S. 172.

4) a. a. O. S. 173.

Die Ideen sind nun einfache Willensakte, die Individuen Erscheinungen derselben. Auf den untersten Stufen ist die Erscheinung der Einheit des ihm zu Grunde liegenden Willensaktes teilhaftig, der Krystall z. B. stellt seine Idee rein dar; je höher man aber hinaufkommt, desto verwickelter wird die eingetretene Verzweigung, die sich dann nach dem Gesetz der Kausalität regelt und so die Einheit des Willens festhält.[1])

Auch dadurch unterscheiden sich die höheren Stufen der Willensobjektivation von den niedrigen, dass bei ihnen der Charakter der Allgemeinheit zurück — und der des Speziellen hervortritt, bis endlich im menschlichen Leben gewissermassen ein jedes Individuum eine besondere Idee zum Grunde hat.

Aber noch etwas anderes und viel bedeutsameres kennzeichnet die Verschiedenheit der Stufen der Willensobjektivation.[2]) Auf der untersten sehen wir den Willen sich darstellen als einen blinden Drang, ein finsteres dumpfes Treiben, fern von aller Erkenntnis. Auch im Pflanzenreich wirkt der Wille noch völlig erkenntnislos, bis er endlich auf dem Punkt angelangt ist, wo das Individuum, da es nicht mehr auf blose Bewegung, auf Reize hin seine zu assimilierende Nahrung erhalten konnte, die Erkenntnis hervorbringt. Allein mit diesem Hilfsmittel, dieser *μηχανη*, steht nun, mit einem Schlag, die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität. Aber als eine Dienerin schuf der Wille sich die Erkenntnis.

---

1) Vgl. W. W. V. I S. 187.

2) Vgl. a. a. O. S. 178 f.

**3. Erkenntnis des Motivationsgesetzes.** Erst dadurch nun, dass der Mensch nicht nur will, sondern dass sein Wollen von der Erkenntnis begleitet ist, kommt ihm der Gedanke, dass dies sein Wollen frei sei.

Es ist allerdings unleugbar, dass der mit Vernunft begabte Mensch allen Ursachen, die auf ihn einwirken wollen, anders gegenübersteht, als ein Stein, welcher auf eine mechanische Ursache hin reagiert, oder eine Pflanze, die der Reiz zur Entwicklung treibt. Wo immer Erkenntnis vorhanden ist, da wird diese auch zu einem Medium aller Ursächlichkeit, es entsteht die Motivation, begleitet von dem trügerischen Schein, nicht mit der strikten Notwendigkeit zu wirken, wie dort der Reiz, dort die mechanische Ursache.[1])

Wie verhält sich nun die Erkenntnis den Motiven gegenüber? Ihr eignet ohne Zweifel eine Deliberationsfähigkeit, sie kann die verschiedenen Motive, welche auf sie einwirken wollen, begrifflich deutlich entfalten.[2]) Aber die Vernunft hat dabei doch nur eine zuwartende, keine entscheidende Stelle; dadurch wird sie zu jenem Danaergeschenk der Natur. Durch die Vernunftbegabung ist der Mensch verurteilt, dem oft so qualvollen Konflikt der Motive unentschlossen zuzuschauen und ganz passiv abzuwarten, welches als das stärkste alle Gegenmotive überwinden und ihn schliesslich bestimmen wird.

Auch ist gerade durch die nichtanschauende Erkenntnis eine grosse Verwirrung unter den Motiven möglich. „Diese Motive sind eben jetzt blose Gedanken, die der Mensch in seinem Kopf herumträgt, deren Entstehung jedoch ausserhalb desselben, oft gar weit entfernt liegt, nämlich bald in der eignen Erfahrung vergangener Jahre,

---

1) Vgl. G. E. S. 5.

2) Vgl. W. W. V. I S. 344.

bald in fremder Ueberlieferung durch Wort und Schrift, selbst aus den fernsten Zeiten, jedoch so, dass ihr Ursprung immer real und objektiv ist, wiewohl durch die oft schwierige Kombination komplicierter äusserer Umstände viele Irrtümer und mittelst der Ueberlieferung viele Täuschungen, folglich auch viele Thorheiten unter den Motiven zu finden sind.“ [1])

Durch möglichst gründlichen Vernunftgebrauch und dadurch erzielte berichtigte Erkenntnis der Motive können nun die Täuschungen vermieden werden. Es wird deshalb Reinigung und Erweiterung der Kenntnis der äusseren Dinge, denn diese sind doch die Motive, anzuraten sein, damit nicht die Reue [2]) uns geschehener Täuschungen bezichtige.

Bei alledem bleibt die Notwendigkeit der Bestimmung durch Motive als zureichende Gründe unangetastet, vor den mechanischen Ursachen, den Reizen, haben die Motive nur die Länge des Leitungsdrahtes voraus, die Wirkungsarten sind verschieden, die Wirkungen selbst überall notwendig bedingt. Freiheit hier anzunehmen, wäre Illusion.

**4. Erkenntnis des intelligiblen Charakters.** Es möchte nach dem vorhergesagten fast erscheinen, als wäre das Subjekt nur das willenlose Spielzeug der Motive. Dies würde in der That der Fall sein, wäre dies Subjekt ein tabula rasa. Doch so verhält es sich doch nicht, es wohnt einem jeden Individuum eine eigne Kraft inne, sonst wäre es keine Willenserscheinung. Nicht alle Steine besitzen z. B. die Fähigkeit Funken zu sprühen, nicht alle Menschen reagieren auf die gegebenen gleichen Motive gleichmässig.

1) G. E. S. 40.

2) Vgl. W. W. V. I S. 349.

Diese verschiedene Reaktionsfähigkeit der Individuen ist zurückzuführen auf eine Verschiedenheit der ihnen zu Grunde liegenden intelligiblen Charaktere.

Wie erhalten wir von diesen Kenntnis? Wir wenden uns mit dieser Frage an das Selbstbewusstsein. Dies sagt uns wohl a priori etwas über den Willen aus, aber etwas dunkles, wovon man sich keine Vorstellung machen kann. Die unmittelbare Kenntnis eines grundlosen Strebens des „an sich" kann uns nicht vorwärts bringen.

Doch wenn auch nicht a priori, so erfährt der Intellekt die Beschlüsse des Willens a posteriori:[1]) durch die That. Durch die That offenbart sich der Wille, die That ist seine Erscheinung. Es geschieht nie etwas, was nicht gewollt worden, und was gewollt wird, das geschieht auch. „Ich kann thun, was ich will." Wollen wir also den Willen im handelnden Subjekt, seinen intelligiblen Charakter kennen lernen, so müssen wir nach den Thaten fragen.

Der intelligible Charakter selbst fällt also nicht in die Erkenntnis des Intellekts, er wird nur succesiv bekannt, aber natürlich vermöge der Identität mit sich selbst, in einer gewissen Regelmässigkeit, die man den empirischen Charakter nennt. Diese Regelmässigkeit gestaltet sich dann zu Erfahrungsregeln für die Willensentscheidung: man hat die Ueberzeugung, dass man in gleicher Lage gleich wie früher handeln werde, oder dass man durch Erweiterung der Erkenntnis anders reagieren werde: der Grund, der intelligible Charakter bleibt deshalb jedenfalls derselbe, weshalb der empirische auch unveränderlich und angeboren erscheint.[2])

Dasjenige nun, was uns veranlasst, überhaupt nach dem intelligiblen Charakter zu fragen, ist das Gewissen,

1) Vgl. W. W. V. I S. 342.

2) Vgl. G. E. S. 50; 53.

das Gefühl der Verantwortung,[1]) das Bewusstsein dessen, dass wir die Thäter unserer Thaten sind. Das Gewissen nun kann sich überhaupt nur nach erfolgter That geltend machen, denn es geht auf das Sein im Willen, und nur die Thaten, nicht die Gedanken sind Offenbarungen des Willens. Die Verantwortung aber fordert eine Freiheit, diese ist jedoch eine transcendentale, liegt im Sein.[2]) Jetzt heisst es: ich will, wie ich bin, und ich bin frei, aber aus meinem Sein folgt mein Wollen mit unabänderlicher Notwendigkeit, und zu verlangen: ich solle anders wollen, als ich will, wäre gefordert: ich solle anders sein, als ich bin. Das ist aber unmöglich. Auf diesen intelligiblen Charakter, der sich in Thaten zeigt, geht das Gewissen zurück; es lässt sich nicht beruhigen, wenn es eine That verurteilt, weil es in der That den Charakter, das Sein straft.

Der Wille ist also im Menschen nie ein agens, sondern nur ein reagens, durch ihn und die Motive entsteht die empirische Persönlichkeit des Menschen.

**5. Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.** Als eine Dienerin hatte sich der Wille die Erkenntnis geschaffen, deren Loos es nun eigentlich ist, Unheil um Unheil zu sehen.

Der rastlose Drang des Willens, der dem intellektlosen Wesen verborgen bleibt, tritt beim Menschen in's Bewusstsein, die Erkenntnis schafft Motive herbei, um ihn zu bejahen, aber ohne je zum Ziel, zur Befriedigung zu gelangen.[3]) Das grundlose Streben, welches, um in die Erscheinung zu treten, von den durch Erkenntnis vermit-

1) Vgl. G. E. S. 93.

2) Vgl. a. a. O. 97f.

3) Vgl. W. W. V. I S. 367 f.

telten Motiven abhängig ist, wird durch diese Gebundenheit zur Qual, es fühlt sich gehemmt in freier Entwicklung. Die Zwecke, nach denen scheinbar gerungen wird, erweisen sich als wertlos; sobald sie erreicht, ist alle Befriedigung verschwunden.

Aus dieser Bejahung des Willens zum Leben entspringt naturgemäss der Egoismus.[1]) Das Individuum will sich selbst leben, ohne Rücksicht auf andere. Dann überschreitet es wohl auch die Grenzen des Rechts, nach welchem ein jedes Individuum für gleichwertig gilt. So kann der Egoismus in der Bosheit, in der Verneinung des Willens der anderen seinen Gipfelpunkt erreichen.

Aber weit entfernt, dass dadurch ein nur annäherndes Gefühl der Seligkeit geschaffen würde, so wird vielmehr die Unseligkeit nur noch mehr gesteigert vermöge einer durchschauenden, intuitiven Erkenntnis, welche hier das Gewissen[2]) geltend macht: dies identifiziert den Quäler mit dem Gequälten, zeigt, dass sich derselbe Wille überall bejaht, führt vor Augen, dass eine Zertretung der Willensbejahung eines anderen ein Stoss gegen sich selbst sei.

Diese, das principium individuationis durchschauende Erkenntnis wirkt nun nicht nur anklagend, sie kann edlen Charakteren selbst zum Motiv ihrer Handlungsweise dienen. Freilich kommt es ganz auf die Beschaffenheit der Charaktere an, ob eine derartige Wirkung erzielt wird. Tritt sie aber ein, dann wird sie zur Quelle der wahren Tugend. Dann fasst sich das Individuum mit den anderen zusammen, der Unterschied der Individualität wird bis zu einem gewissen Grade aufgehoben, „der andere wird der letzte Zweck meines Willens, dies setzt aber notwendig voraus, dass ich bei seinem Wehe mitleide, sein Wohl mit-

1) Vgl. W. W. V. I S. 392.

2) Vgl. a. a. O. S. 431 f.

fühle". [1]) Im Mitleid ist also die Begründung einer Ethik zu suchen; diese selbst hat die Handlungen nur zu beschreiben, Vorschriften mit dahinter stehendem Soll sind für sie nicht da.

Und dennoch — es giebt auch für die schlechtesten Charaktere, für alle eine Erlösung [2]) aus den Banden der Bedingtheit und Unseligkeit. Der erste Schritt dazu ist von denen, die wahre Tugend pflegen, schon gethan, bei ihnen ist der Individual-Charakter bereits bis zu einem gewissen Grade aufgehoben, damit die Bejahung des eigenen Willens zurückgetreten. Vollkommenheit und Seligkeit wird erst dann erreicht, wenn die Erkenntnis den Primat über den Willen erringt und ihn verneint. Diesen Sieg wird aber die Erkenntnis nur davontragen, wenn sie eine solche des Ganzen wird, wenn sie sieht, wie der Wille nicht nur das eigne Selbst bei seiner Bejahung unglücklich macht, sondern wie er sich überall als stetes Vergehen, nichtiges Streben, innerer Widerstreit und beständiges Leiden erweist. Eine solche Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, wird dann zum Quietiv [3]) alles und jeden Wollens: es tritt eine transcendentale Veränderung ein, die Motive sind da und vermögen nichts mehr.

Die Gründe, welche einen solchen Umschwung herbeiführen, sind natürlich sehr verschiedene, selbst empfundener, tiefer Schmerz mit sich oder anderen führen meistens dazu. Thatsächlich können wir erfahren, dass selbst solche, welche sehr bös [4]) waren, bis zum Grade der

---

1) G. E. S. 208.

2) Vgl. W. W. V. I S. 447 ff.

3) Vgl. a. a. O. S. 448.

4) Vgl. a. a. O. S. 464.

Selbstverneinung geläutert werden: sie sind andere geworden und völlig umgewandelt.

Giebt es also auch keine Möglichkeit, den Charakter teilweis umzuändern, so doch diese, ihn gänzlich aufzuheben. Dies ist aber der einzige Fall, in welchem Freiheit wirklich in Erscheinung tritt:[1]) durch Askese kann der Mensch sein grosses Vorrecht vor den Tieren erlangen, kann er heilig werden, vom Standpunkt der Erscheinung aus sein eigenes Ding, seinen Willen auflösen in — Nichts.[2])

---

1) Vgl. W. W. V. S. 467.

2) Vgl. a. a. O. S. 487.

## III.

# Vergleichung.

Dem üblichen Gang der Vergleichung folgend, zuerst das Gemeinsame, dann das Abweichende aufzusuchen, beginnen wir mit der These:

**1. Sowohl Kant als Schopenhauer halten streng daran fest, dass durch die Annahme einer Freiheit der empirische Naturzusammenhang nicht geschmälert werde.** Dass dieser Satz der Schopenhauerischen Lehre entspricht, wird man auch bei ganz oberflächlicher Kenntnis derselben zugestehen. In oft grossartiger Weise schildert er, wie gerade die wissenschaftliche Betrachtung sich selbst aufgeben würde, wenn sie das Kausalgesetz nicht überall aufs strengste zu seinem Recht kommen liesse; die Naturbeschreibung ist überhaupt die glänzendste Seite der Schopenhauerischen Philosophie, die Darstellung der in den mechanischen Ursachen, Reizen und Motiven enthaltenen Notwendigkeit ist von durchsichtigster Klarheit.

Wenn auch nicht so mit beredten Worten, so doch dem Sinne nach teilt auch Kant die obige Meinung. Ausdrücklich betont er am Anfang seiner kosmologischen Idee von der Freiheit: „Das Naturgesetz: dass Alles, was geschieht, eine Ursache habe, dass die Kausalität dieser Ursache, d. i. die Handlung, da sie in der Zeit vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da entstanden, selbst

nicht immer gewesen sein kann, sondern geschehen sein muss, auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimmt wird, und dass folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind; dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können, ist ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwand erlaubt ist, abzugehen“ [1]).

Dass diejenigen philosophischen Systeme, welche mit dem Festhalten des Naturzusammenhangs Ernst machen, keine absolute Willkür in den Handlungen, kein liberum arbitrium indifferentiae lehren können, ist ganz selbstverständlich.

Die oft gleichlautende Terminologie Kants und Schopenhauers sowohl, als besonders das Lob, welches Schopenhauer Kants Freiheitslehre zollt, könnten die Vermutung aufkommen lassen, als ob die Freiheitstheorien beider Männer nur in Kleinigkeiten von einander abwichen. Dem ist jedoch nicht also. Der sehr willkürliche Gebrauch der Kantischen Bezeichnungen von Seiten Schopenhauers verdeckt freilich den wahren Sachverhalt. Thatsächlich bleibt die Uebereinstimmung Kants und Schopenhauers auf die erste These beschränkt.

**2. Die grundlegende Verschiedenheit der Lehre von der Freiheit liegt in der Behauptung resp. Leugnung der Unbedingtheit der Kausalität, denn von der Stellung zu diesem Lehrstück hängt es ab, ob man der Freiheit den Charakter eines Vermögens zuspricht oder nicht.** Aus dem ganzen erkenntnistheoretischen Unterbau, den Kant seiner Freiheitslehre gegeben, ersieht man sofort, welche Bedeutung für ihn die Behauptung

1) K. R. V. S. 442.

einer unbedingten Kausalität hat. Sie ist eigentlich der Grundpfeiler des Ganzen, wird diese gestürzt, so ist Gefahr vorhanden, dass das ganze Gebäude zusammenbricht.

Schopenhauer, der ein Schüler Kants zu sein vorgiebt, konnte durch einfaches Ignorieren der Kantischen Argumentierung nicht ledig werden, er musste, wenn er die Resultate nicht annahm, die Gründe bekämpfen. Dies ist auch ausführlich geschehen in dem Anhang zum Hauptwerk: Kritik der Kantischen Philosophie. Besonders W. W. V. I. S. 570 ff. kommen in Betracht. Wir müssen hier auf diesen Kampf eingehen und werden dabei Gelegenheit finden, auch des Kantischen Antinomienstreites ausführlicher zu gedenken, als es oben geschehen konnte und sollte.

Kant hatte sich die Bedingungen zu einem bestimmten Bedingten als eine regressive Reihe gedacht, wodurch der Vernunft die Aufgabe geworden, vermittelst der angenommen vollzogenen Synthesis dieser Reihe ein Unbedingtes zu denken.

Dagegen wird nun von Grund aus scheinbar sehr gewichtiger Widerspruch erhoben: es ist unrichtig — so lautet Schopenhauers Einwurf — sich den zureichenden Grund zu einer Wirkung als eine suceessive Reihe von Ursachen vorzustellen; das Kausalgesetz erfordert nur einen letzten zureichenden Grund, keine Reihe.

Wäre dieser oft wiederholte Gedanke zurecht bestehend, dann würde allerdings die Kantische Ausführung auf einem schlechten, „erschlichenen“ Fundament stehen. Doch schon die einfachste Weltbetrachtung ist eigentlich im Stande, Schopenhauer zu widerlegen. Wenn wir irgend einen sich entwickelnden Organismus, z. B. eine Pflanze beobachten, so denken wie ihr höchstes Stadium, ihre Zusammenfassung in der Frucht auch nicht als Ergebnis nur der allerletzten Ursache, sondern als eines der

gesammten Entwicklung, also einer Reihe von Ursachen. Thäten wir dies nicht, so würde uns der Begriff eines sich entfaltenden, werdenden Ganzen überhaupt fehlen. Doch reden wir rein theoretisch: Zu einer bestimmten Wirkung wird eine zureichende Ursache gesucht: wer darf aber behaupten, dass eine wiederum selbst bedingte Ursache als eine an sich zureichende hingestellt werden kann! Erst dadurch wird eine Ursache für eine andere zureichend, dass sie selbst wiederum anders woher, nicht aus sich selbst, eine Veränderung erfährt, einen Anstoss erhält: sonst würde jede Ursache eine wenn auch nur eingliederige Reihe von selbst anfangen. Eben gerade, um eine Ursache als eine an sich zureichende zu erklären, sieht man sich genötigt, zu ihren Bedingungen aufzusteigen, ihre Reihe weiter zu verfolgen. Diese Reihe stellt sich dann von ihrem Endpunkt aus angesehen auch keineswegs als eine solche von Ursachen und Wirkungen dar, sondern lediglich als eine Reihe von lauter Ursachen, denn nur, sofern alle Glieder sich zum letzten bedingend verhalten, werden sie in Betracht gezogen.

Durch das eben nachgewiesene Sophisma entzieht sich freilich Schopenhauer der Einsicht, dass man sich bei den einfachen Ergebnissen der Kausalitätskategorie nicht beruhigen könne, seine Erkenntnistheorie erscheint als eine willkürlich abgebrochene. Der Vorwurf, den Schopenhauer der Kantischen Vernunftlehre macht, es sei nur Trägheit des Geistes, bei einem Unbedingten stehen zu bleiben, fällt in veränderter Form auf ihn selbst zurück: die Erkenntnistheorie kann sich damit nicht zufrieden erklären, die letzte Ursache als eine an sich zureichende anzuerkennen.

Es bleibt demnach bei dem Kantischen Verfahren: die Bedingungen zu einem letzlich Bedingten sind als eine Reihe vorstellig zu machen.

Um der absoluten Zufälligkeit vorzubeugen, hatte nun die Vernunft ein Unbedingtes postuliert, war aber dadurch mit sich selbst in Widerstreit geraten. Die Thesis behauptet:

Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt können abgeleitet werden. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen.[1])

Beweis dafür ist folgender: Man nehme an, die Reihe der Bedingungen habe keinen Anfang, so ist sie unendlich. Von einer unendlichen Reihe ist aber die geforderte Synthesis nicht zu vollziehen, folglich muss die Reihe endlich sein, einen unbedingten Anfang haben.

Schopenhauer ist nun sofort wieder mit einem Argument bei der Hand, diesen Schluss zu vernichten. Er folgert: „Die Voraussetzung der Endlichkeit der Reihe von Ursachen und Wirkungen, und demnach eines ersten Anfangs, erscheint nirgends als notwendig, so wenig als die Gegenwart des gegenwärtigen Augenblicks einen Anfang der Zeit selbst zur Voraussetzung hat; sondern jene wird erst hinzugethan von der Trägheit des spekulierenden Individuums“[2]). Das Letztere ist gewiss nicht anzufechten, beweist aber schlechterdings nichts gegen das erstere. Der Gedanke eines Anfangs der Zeit ist allerdings ein gänzlich absurder, aber ganz einfach deshalb, weil die Zeit keine Reihe bildet, sondern nur die Gegenstände in ihr. Die Zeit an sich ist leer, von ihr eine Synthesis unvollziehbar; aber diese Unmöglichkeit kann doch nichts gegen die Möglichkeit der Synthesis einer Reihe von Gegenständen, die in der Zeit gegeben werden, beweisen.

1) Vgl. K. R. V. S. 374 f.

2) W. W. V. I S. 590.

Gegen die These erhebt sich die Antithese: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur, sonst giebt es überhaupt keine Einheit in der Erfahrung. Denn ein jeder Anfang zu handeln setzt den Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden ebenderselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat. Das ist dem Kausalgesetz entgegen.

Ganz richtig ist es nun, wenn Schopenhauer bemerkt, dass die Antithese betreffs der Vollständigkeit der Reihe nicht auf der Voraussetzung der These stehe[1]). Aber dies geschieht doch nicht deshalb, weil jene Voraussetzung von vorne herein als falsch erwiesen wäre, sondern weil die Antithese mit dieser Voraussetzung naturgemäss nichts zu thun haben kann. In der These spricht gewissermassen die Vernunft, in der Antithese der Verstand: letztere lehnt die Möglichkeit ab, empirisch eine unbedingte Kausalität finden zu können, lässt aber die Forderung der Vernunft dabei ganz ausser Betracht.

Beide Thesen scheinen sich, so notwendig sie auch sind, gegenseitig aufzuheben. Eine jede würde aber, wollten sie für sich allein das Recht in Anspruch nehmen, dogmatisch verfahren, die Thesis in allzukühner Behauptung, die Antithesis in allzuradikaler Leugnung. Schopenhauer, der auf dem Standpunkt der Antithese stehen bleibt, würde nach Kants eignem Urteil in Betreff der kausalen Weltbetrachtung empiristisch denken und sich in Ansehung der Ideen eine dogmatische Leugnung zu Schulden kommen lassen[2]).

Zuletzt, meint nun Schopenhauer, habe Kant durch seine Antinomien den beabsichtigten Zweck nicht erreicht.

1) Vgl. W. W. V. I S. 592.
2) Vgl. K. R. V. S. 394.

„Denn sowohl Thesis als Antithesis reden keineswegs vom Ding an sich, sondern durchaus von der Erscheinung, der objektiven Welt, der Welt als Vorstellung. Diese und durchaus nichts anderes ist es, von der die Thesis durch das aufgezeigte Sophisma darthun will, dass sie unbedingte Ursachen enthalte. — Die ganze zur Rechtfertigung der Thesis hier gegebene Darstellung von der transcendentalen Freiheit des Willens, sofern er Ding an sich ist, so vortrefflich an sich auch solche ist, hier doch ganz eigentlich eine *μεταβασις εις αλλο γενος*. Denn die transcendentale Freiheit des Willens ist keineswegs die unbedingte Kausalität einer Ursache, welche die Thesis behauptet, weil eine Ursache wesentlich Erscheinung sein muss, nicht ein jenseits aller Erscheinung liegendes toto genere Verschiedenes“ [1]).

In dieser Stelle sind mehrere Argumente zugleich enthalten. Zuerst muss zugegeben werden, dass These sowohl wie Antithese von der Erscheinungewelt reden. Dabei ist aber doch festzuhalten, dass vor dem Antinomienstreit die Aussöhnung durch den transcendentalen Idealismus noch nicht erfolgt ist. Vor dieser Lösung werden die Erscheinungen empiristisch betrachtet, weil die Wertung des Dinges an sich noch unbekannt ist. Ob man nun bei solcher Betrachtungsweise die Erscheinungen für Dinge an sich erklärt oder nicht, ist für Kant ganz gleichgültig. Erst dann bekommt es doch einen Sinn, von Erscheinungen zu reden, wenn man dieselben in Beziehung setzt zum Ding an sich.

Das zweite Argument ist jedoch eine völlig unerwiesene Behauptung: die transcendentale Freiheit sei eine *μεταβασις εις αλλο γενος* und deshalb undurchführbar, weil die Ursache einer Erscheinung wiederum Erscheinung sein

1) W. W. V. I S. 600.

müsse. Wir erinnern dagegen an verschiedene, auch oben citierte Stellen Kants, in welchen er ausdrücklich darthut, dass im dynamischen Regress eine Synthesis von Gleichartigem nicht erforderlich sei[1]). Wir können uns demnach, da weitere Gründe fehlen, nicht von der Unrichtigkeit der allerdings stattfindenden *μεταβασις εις αλλο γενος* überzeugen

Ausser diesen direkten Angriffen gegen die dritte kosmologische Idee und ihre Lösung gehört noch einer hierher, der gegen die Ideen überhaupt gemacht wird: es mangle ihnen an der Apriorität.

Dass Schopenhauer diesen Vorwurf erhebt, darf uns nicht Wunder nehmen. Wer allerdings die Erkenntnistheorie, im Kantischen Sinn geredet, bei der Verstandeslehre abbricht, der hat keinen Raum für die Ideen, kein Verständnis für ihre problematische Geltung, ihre regulative Verwertung. Die Apriorität der Ideen, welche allerdings eine andere ist, als diejenige der Kategorien, ist oben auseinandergesetzt worden, einer Verteidigung bedarf sie an dieser Stelle nicht, denn nicht um sie, sondern um die Ausdehnung der Erkenntnistheorie wäre der Kampf zu führen, was bereits geschehen ist.

Die Behauptung einer mangelnden Apriorität ist aber einer der Haupteinwürfe, den Schopenhauer immer wiederholt, namentlich beim Sittengesetz. Doch so gefährlich dies Geschoss auch aussieht, es hat keine Kraft: es handelt sich hier nur um eine Konsequenz des Princips. Wer, um der absoluten Zufälligkeit vorzubeugen, sich zu einem erweiterten kausalen Denken genötigt sieht, dem ist die Apriorität der Ideen feststehend, wer aber den ersten Process auf sich beruhen lässt, hat natürlich auch alles Fundament für eine Ideenlehre aufgegeben.

Wir erhalten demnach das Resultat, dass die verschie-

1) Vgl. K. R. V. S. 434; K. P. V. S. 125.

denen Versuche Schopenhauers, Kants Behauptung von der Möglichkeit der Unbedingtheit der Kausalität zu nichte zu machen, als vergebliche anzusehen sind.

Dass nun Schopenhauer mit seinen Ansichten eine Unbedingtheit der Kausalität nicht vereinigen kann, bedarf nach dem vorhergehenden nicht des Beweises.

Von der Annahme einer unbedingten Kausalität hängt nun zweifelsohne die für die Freiheitsfrage entschieden grundlegende Folgerung ab: Freiheit für ein Vermögen zu erklären oder nicht. Denn Vermögen ist eben Kausalität. Dass ein Ding an sich erscheint, ist, wie Kant sich oben ausdrückt, eine Eigenschaft[1]), dass es auf seine Eigenschaft einwirkt, ist Bethätigung eines Vermögens. Wer aber nur das erstere, nicht auch das letztere behauptet, ist nicht im Stande, Freiheit als ein Vermögen zu bezeichnen. Es wird sich durch das folgende zeigen, von welch weittragender Bedeutung diese erste Differenz ist; aus ihr folgen die anderen eigentlich notwendig.

**3. Bei Kant ist das Fundament der Freiheitslehre ein Problem, bei Schopenhauer eine Hypothese, und während dadurch der systematische Aufbau der Lehre Kants ein einheitlicher wird, die Vernunft ihre centrale Stelle behauptet, tragen die Ausführungen Schopenhauers ein entschieden dualistisches Gepräge.** Der auf Kant sich beziehende Teil dieser These bedarf der Rechtfertigung gewiss nicht mehr. Namentlich die Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie, soweit sie die Freiheitslehre betrifft, hatte die Aufgabe, das vernunftmässige Denken auf Freiheit stossen und diese als ein Problem fordern zu lassen.

Anders mit Schopenhauer. Das Fundament seiner Freiheitslehre ist ein Doppeltes, ein negatives und ein

Vgl. 1) K. R. V. S. 439.

positives, wenn man so sagen will: Negativ ist die definitive Verbannung der Freiheit aus der Erkenntnislehre, positiv ihre Aufnahme in die Metaphysik. Metaphysik aber und Erkenntnistheorie haben bei Schopenhauer kein Gemeinsames, es wird selbst zugestanden, dass das Ich in seiner Zusammenfassung beider Betrachtungsweisen ein Unerklärliches, „den Weltknoten", in sich schliesse. Alle Metaphysik jedoch, die keinen Zusammenhang mit der Erfahrungslehre aufweisen kann, ist nach Kantischen Begriffen wenigstens unzulässig und in das Reich der Hypothesen zu verweisen. Wir können hier nur diesen Beweis für die These bringen, weil wir Schopenhauer specifisch von Kant aus betrachten wollen. Das Bedenkliche der metaphysischen Operationen Schopenhauers hat übrigens bereits R. Haym [1]) dargethan, es wäre nur Wiederholung, wenn man alle die dort angeführten Gründe hier aufzählen wollte, auch würde dies in dieser Abhandlung zu weit vom Thema abführen. Die obige Darstellung hat sich übrigens besonders bemüht, die gewagten Behauptungen der Schopenhauerischen Metaphysik betreffs der Identität des Willens- und Leibesakte, der Folgerungen aus dem Zustand des Individuums hervorzuheben. Es wird nach alledem nicht zuviel gesagt sein, wenn man die Grundlage der Schopenhauer'schen Freiheitslehre, seine Methaphysik, eine Hypothese nennt.

Noch gestärkt wird diese Behauptung durch die Unterscheidung eines mittelbaren und unmittelbaren Erkennens, die Schopenhauer zwar nicht eingeführt, so doch sich angeeignet hat. Jenes unmittelbare Erkennen, welches weder vom Verstand, noch von der Vernunft ausgeht, setzt einen Dualismus in das Erkenntnisvermögen, den Kant nie zugegeben hätte; die Aussagen dieses ime-

1) Preuss. Jahrbücher Bd. 14, vgl. bes. S. 61 ff.

ren Orakels sind völlig unkontrollierbar, sie haben jedenfalls mehr Aehnlichkeiten mit sehr mittelbaren Hypothesen, als mit unwiderruflichen Wahrheiten. Das ist jedoch gewiss, dass durch die Schopenhauerische Spaltung, wenn sie wirklich eine begründete wäre, der grossartig einheitliche Gedankengang Kants zerstört werden würde. Doch nicht die Behauptung eines zweiten Erkenntnisvermögens, sondern nur die erfolgreiche Bekämpfung der von Kant behaupteten Möglichkeit eines erweiterten kausalen Denkens kann die menschliche Vernunft aus ihrer centralen Stellung auch betreffs der Freiheitsfrage verdrängen. Da dies nun, wie sub 2 zu ersehen, nicht geschehen ist, so bleibt auch These 3 zu Recht bestehen.

**4. Durch die Annahme der Unbedingtheit der Kausalität als Problem wird für Kant eine vorschreibende, für Schopenhauer durch Leugnung jener Behauptung nur eine beschreibende Ethik möglich.** Man sieht unschwer ein, dass mit dieser These nicht der theoretisch, wohl aber der praktisch folgenreichste Punkt gegeben ist. Nach der Freiheiheitstheorie richtet sich die Ethik, diese ist gewissermassen die Anwendung jener. Wir müssen deshalb auf die ethischen Grundzüge des Kantischen und Schopenhauerischen Systems vergleichend eingehen, wozu noch besondere Veranlassung gegeben wird durch die längere Besprechung, welche Schopenhauer der Kantischen Ethik in seiner Schrift: Ueber das Fundament der Moral, § 3—10, G. E. S. 117—179, gewidmet hat.

Ehe wir jedoch die Hauptangriffe Schopenhauers kritisch beleuchten, muss als Voraussetzung zur Beurteilung vorausgeschickt werden, dass Schopenhauer nicht etwa versucht, sich auf Kants Standpunkt zu stellen und ihm auf diesem Wege Inkonsequenzen nachzuweisen, sondern

dass er alles nach seinen eigenen naturalistischen Massstab bemisst. Da wir nun aber oben gesehen haben, dass eben jene Grundsätze Schopenhauers die Kantischen nicht zu zerstören vermochten, so dürfen wir mit einer gewissen Ruhe die Einwände Schopenhauers aufnehmen: Sie können nicht zutreffen, denn sie kritisieren nur notwendige Folgen aus unanfechtbaren Grundsätzen von einem diesen fremden Standpunkt aus. Wir werden diese Wahrheit sehr bald bestätigt finden.

Die Entgegnungen Schopenhauers lassen sich nun, soweit sie für uns in Betracht kommen, in drei Gruppen teilen, es wird der Kantischen Ethik vorgeworfen:

a. sie sei nicht auf eine nachweisbare Thatsache des Bewusstseins gegründet;

b. sie entspreche nicht dem Thatbestand;

c. sie habe keinen Inhalt.

Wäre dies alles auf Wahrheit beruhend, so würde es allerdings unfehlbar um die Kantische Ethik geschehen sein. Doch sehen wir zu, wie sich die Sache verhält.

a. Wir begegnen also der Behauptung: die Kantische Ethik sei nicht auf eine nachweisbare Thatsache des Bewusstseins gegründet[1]), „sondern reine Begriffe a priori, d. h. Begriffe, die noch gar keinen Inhalt, aus der äusseren oder inneren Erfahrung, haben, also pure Schale ohne Kern sind, sollen die Grundlage der Moral sein.“ Ferner: „der Einwand nun, welchem jene von Kant der Moral gegebene Grundlage zunächst und unmittelbar unterliegt, ist, dass dieser Ursprung eines Moralgesetzes in uns darum unmöglich ist, weil er voraussetzt, dass der Mensch ganz von selbst auf den Einfall käme, sich nach einem Gesetz für seinen Willen, dem dieser sich zu unterwerfen und zu fügen hätte, umzusehen

1) Vgl. G. E. S. 130.

und zu erkundigen hätte“ [1]). Der Kantische Mensch, um diesen Ausdruck einmal zu gebrauchen, ist also in der denkbar schlimmsten Lage, er muss eigentlich sein Sittengesetz aus der Luft greifen; dass dies aber ein schwieriges Experiment ist, wird Niemand bestreiten.

Es berührt wunderbar, wenn man neben jenen Ausführungen die Schilderungen Kants über die Leichtigkeit der Handhabung des Sittengesetzes liest, so z. B.[2]): „Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle sich ereignende Vorfälle desselben gefasst zu sein, frage ich mich nur: kannst du auch wollen, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde?“ etc. Diesen Standpunkt kann, nach der Meinung Kants, auch der naivste Mensch teilen, und sieht sich nicht genötigt, erst nach einem Gesetz zu „suchen“.

Woher hat denn aber Kant sein Sittengesetz? Von einer Erfahrungsthatsache, diesen Begriff psychologisch genommen, allerdings nicht, dagegen steht fast auf allen Blättern Kants, welche Sittliches enthalten, ein lebhafter Protest. Kant hat nun, freilich nach Schopenhauer bereits im Zustand der Altersschwäche, das Soll ein Faktum der reinen Vernunft[3]) genannt. Das ist aber nur der prägnante Name für eine längst schon feststehende Sache, feststehend bereits für die Schrift, welche Schopenhauer eigentlich am meisten anerkennt, die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In dieser Abhandlung wird der Begriff des guten Willens erst aller Zuthaten empirischer Natur entäussert und dann als Sittengesetz entfaltet. Es

1) G. E. S. 142.

2) G. M. S. 22.

3) Vgl. K. P. V. S. 36.

ist also doch etwas im Menschen, aus dem die Vorschriften der Moral entwickelt werden können! Dieses etwas ist aber der homo noumenon, zu welchem die Erkenntnistheorie mit ihrem Problem der unbedingten Kausalität führte. Aus dem Begriff des reinen Willens erfolgt die Entfaltung des Sittengesetzes; dass dieser Begriff sich als Gesetzt darstellt, folgt aus dem Charakter der Ursache[1]). Kant hält sehr streng auf diesen Zusammenhang, wie die oben citierte Stelle[2]) beweist. Aus der systematischen Erweiterung des kausalen Denkens, nicht aber aus der theologischen Moral[3]) hat Kants Ethik ihr Beglaubigungsattest, darin liegt das διοτι[4]), was Schopenhauer vermisst.

b. Der zweite Vorwurf gegen die Kantische Ethik ist der, dass sie dem Thatbestand nicht entspreche. Dieses Faktum hat sich Kant selbst nie verhehlt, er spricht es offen aus, dass es schwer sei, eine aus reiner Pflicht geschehene That überhaupt aufzufinden. Andererseits verbittet er sich ausdrücklich die Berufung auf angeblich widerstreitende Erfahrung[5]), „denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird"[6]). Sittengesetz ist kein Naturgesetz, es trägt nur den Typus desselben,

1) Vgl. S. 8 c.
2) K. P. V. S. 57.
3) Vgl. G. E. S. 122.
4) Vgl. G. E. S. 136.
5) Vgl. K. R. V. S. 306.
6) K. R. V. S. 307.

es ist blos ein Regulativ, aber natürlich ein solches, welches auf absolute Befolgung Anspruch erhebt für die vernünftigen Wesen. Wäre der Mensch nur ein vernünftiges, nicht auch ein sinnliches Wesen, so würde das Moralgesetz allerdings Naturgesetz für ihn sein. Wie also das Sittengesetz der Natur nicht entnommen ist, so kann es auch durch widerstreitende Erfahrung nicht gestürzt werden.

Dazu kommt noch, dass eine ganz andere Erfahrung, als die empirisch beobachtende, das Sittengesetz bestätigt: das Gewissen. Dieses finden wir bei Schopenhauer in einem fast unkennbaren Zustand wieder. Verfolgen wir einmal die Konsequenz der Schopenhauerischen Gewissenslehre: Nur auf Thaten bezieht sich sein Mahnen, diese Thaten stellt es als Ausfluss des Seins hin und behaftet dieses mit seinem Tadel. Welches ist nun, so fragen wir billig, der Massstab, nach welchem der Tadel erfolgt? Im Sein gibt es keinen, und in der Erscheinung kann er eigentlich nur das Leiden des Individuums sein. So haben wir also bei Schopenhauer den abnormen Fall, dass die Erscheinung das Regulativ für das Sein abgebe, was auch schliesslich ganz offen in der Erlösungstheorie zu Tage tritt. Das ist ein umgekehrtes Verfahren, welches uns trotz seiner Unbeweisbarkeit doch das eine verdeutlicht: die Notwendigkeit irgendeines Regulativs neben dem Naturgesetz.

c. Der dritte Einwand Schopenhauers bezieht sich auf den Inhalt der Ethik: er sei leer, eine blose Form, es werde ein zweck- und motivloses Wollen gefordert. Dies ist wieder unanfechtbar, wenn man empiristisch betrachtet. Gewiss hat die Kantische Ethik keinen empirischen Inhalt, sondern einen noumenalen: die Idee der Gemeinschaft vernünftiger Wesen, die Selbstzweck ist. Wer dies nicht in den Mittelpunkt stellt, der wird allerdings

die Kantische Ethik völlig zusammenhangslos anschauen müssen. Nur für die Glieder einer intelligiblen Welt sind kategorische Imperative[1]) möglich, nur hier kann man reden von einem Zweck an sich, von absoluter Würde, alles Dinge, die allerdings in der phaenomenalen Welt nur eine relative Bedeutung haben können. Diese Idee der Gemeinschaft intelligibler Wesen als eines Reichs der Zwecke hat nun freilich Schopenhauer in den Egoismus[2]) verwandelt, in ihm habe schliesslich die Kantische Ethik ihren Inhalt, ihre Begründung! Das ist doch eine unerlaubte μεταβασις εις αλλο γενος. Der tiefe sittliche Ernst der Kantischen Moral widerspricht solchen Behauptungen. Diejenigen Einwände also, welche Schopenhauer der Kantischen Ethik macht, verschlagen wenig. Der Punkt, auf welchem vielleicht eine erfolgreichere Kritik einsetzen müsste, die Restitutions- resp. Revolutionstheorie betreffs der Besserung der Maxime, die doch eigentlich ein Werden in einem zeitlosen Reich des Geistes voraussetzt, ist gar nicht berührt.

Wir sehen also auf das evidenteste, welch grundlose Bedeutung die Beantwortung der Frage nach der Unbedingtheit der Kausalität für die Freiheitslehre hat. Dadurch ist für Kant der Zugang zu einer intelligiblen Welt eröffnet, der Mensch hat ein Ich-Bewusstsein auch als Noumenon, das dem Schopenhauerischen Menschen abgeht. Herrscht dort eine intelligible Gesetzmässigkeit, so hier nur ein dumpfes, dunkles Streben; wird dort eine moralische Selbstbestimmung ermöglicht, so ist das hier undenkbar, da jeder moralische Massstab fehlt; kann man dort Freiheit im Handeln fühlen, weil die Maximen freie sind, so hat hier der Wille kein Datum der Entscheidung;

1) Vgl. G. M. S. S. 83.

2) Vgl. G. E. S. 155 ff.

der Trost ist, die Notwendigkeit der Handlungen einzusehen, eine Besserung bleibt ausgeschlossen.

Wenn wir daher bei Schopenhauer lesen, er habe die Kantische Freiheitslehre angenommen, stütze sie nur auf andere Gründe, so dürfen wir dies mit Recht als unrichtig bezeichnen. Auch die Konclusion, nicht nur die Praemissen sind total verschieden: die Resultate sieht man in der Ethik: bei Kant eine vorschreibende, bei Schopenhauer eine nur beschreibende. Die Erlösungstheorie bricht freilich mit dem ganzen System, hier tritt Mystik ein, hört die Philosophie auf. Einen grösseren Gegensatz zur Kantischen Freiheitslehre als diesen Schluss Schopenhauers kann man sich nicht gut denken: da stürzt die Erscheinung, der die Freiheit gegeben wird, ihr intelligibles Sein ins Nichts; und dort hat die intelligible Welt die grosse, hehre Aufgabe, dem empirischen Menschen die Gabe der Freiheit im Sittengesetz zu einem besseren Leben zu verleihen.

# Litteratur.

Kants Werke werden citiert nach der v. Kirchmann'schen Ausgabe der philosophischen Bibliothek. Folgende Abkürzungen kommen dabei zur Verwendung:

| | |
|---|---|
| Kritik der reinen Vernunft; Bd. I | = K. R. V. |
| Kritik der praktischen Vernunft; Bd. II | = K. P. V. |
| Grundleguug zur Metaphysik der Sitten; Bd. III | = G. M. S. |
| Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft; Bd. IV | = R. G. V. |
| Anthropologie; Bd. IV | = A. |

Schopenhauers Werke werden angeführt:

| | |
|---|---|
| Die Welt als Wille und Vorstellung, 6. Aufl. | = W. W. V. |
| Die beiden Grundprobleme der Ethik, 3. Aufl. | = G. E. |
| Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 4. Aufl. | = 4 f. W. |

# Inhaltsangabe.


Seite

Vorbemerkung . . . . . 3

I. Die Lehre von der Freiheit bei Kant . . . . 5—19

1. Der Zusammenhang der Lehre von der Freiheit mit der Erkenntnisstheorie, Begründung des Freiheitsbegriffs . . . . . 5

2. Die Entfaltung des Begriffs der Freiheit im Sittengesetz . . . . . 10

3. Die Anwendbarkeit des Gesetzes der Freiheit 15

II. Die Lehre von der Freiheit bei Schopenhauer . 20—33

1. Erkenntnistheoretisches . . . . . 21

2. Metaphysisches . . . . . 23

3. Erkenntnis des Motivationsgesetzes . . . . 27

4. Erkenntnis des intelligiblen Charakters . . . 28

5. Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben . . . . . 30

III. Vergleichung . . . . . 36—50

1. These: Freiheit und Naturzusammenhang . . 34

2. These: Freiheit nnd Unbedingtheit der Kausalität . . . . . 35

3. These: Der systematische Aufbau der Freiheitslehre . . . . . 42

4. These: Freiheit und Ethik . . . . . 44